



MINISTERIO Y COMUNIDAD

ESTUDIO DE SUS RELACIONES EN ORDEN A LA FUNDAMENTACION DE UNA TEOLOGIA DEL MINISTERIO ECLESIASTICO

PEDRO RODRIGUEZ

El presente estudio se propone hacer unas consideraciones acerca de la relación entre el ministerio eclesiástico y la comunidad eclesial. El punto de partida es la reflexión magisterial que la Iglesia ha hecho acerca de sí misma en el Concilio Vaticano II, especialmente la teología de la misión. De este modo pretende contribuir a enmarcar adecuadamente la teología del sacerdocio ministerial en la Iglesia.

A nadie se le oculta, por otra parte, que un certero planteamiento del tema es de la máxima trascendencia en el diálogo ecuménico (1). Pienso que, más allá de las consideraciones ambientales y sociológicas que puedan explicar la llamada "crisis sacerdotal", se

(1) "Le problème du saint ministère est l'un de ceux qui commandent les débats théologiques contemporains. Les conversations et les négociations oecuméniques de notre époque ont montré qu'une entente dans la doctrine du ministère joue un rôle décisif si l'Eglise doit retrouver son unité" (J. J. von ALLMEN, *Le problème du saint ministère selon la conviction des Réformés du XVII^e siècle*, (Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1968) 7. "El problema decisivo del ecumenismo se centra en el ministerio eclesiástico, examinado a la luz de la pneumatología" (A. M. JAVIERRE, *Uppsala 1968: el diálogo ecuménico bajo el signo de la antropología*, en "Revista Española de Teología" 28 [1968] 295). El tema del ministerio entró formalmente en las preocupaciones del Consejo Ecuménico de las Iglesias con motivo de la preparación de la IV Asamblea del Movimiento "Fe y Constitución" (Montreal 1963). Es de gran interés el documento preparado para la discusión en la Asamblea y titulado *Le ministère du Christ et le ministère de l'Eglise*, publicado en "La Communauté des dissemi-nés" n. 15 (V-1963) 14-40. El tema es difícil pero imprescindible para el diálogo ecuménico. En el *rapport* del Comité Central a la IV Asamblea del Consejo Ecuménico de las Iglesias (Uppsala 1968) se lee: "Du fait que la question du ministère est étroitement liée à l'ecclésiologie dans son ensemble, il est difficile de parvenir à une conception d'ensemble; mais des thèmes limités offrent la possibilité de présenter des exposés plus concrets" (*Nouvel Delhi-Uppsala 1961-1968*, [Genève, Conseil Oecuménique des Eglises, 1968] 56).

encuentran unas auténticas cuestiones teológicas que, en última instancia, vienen planteadas desde la Reforma protestante, aunque muchos de los anónimos protagonistas de la crisis no sean conscientes de su radicalidad teológica (2). En esta perspectiva fueron escritas las páginas que siguen.

Consideraciones previas

Antes de estudiar la relación ministerio-comunidad, parece necesario hacer unas observaciones previas:

Primera. Desde el punto de vista de la reflexión teológico-dogmática en torno a la teología del sacerdocio, el tema de los presbíteros —de su ministerio y de su vida— se presenta como *secundario* en sentido estricto, porque ni las fuentes documentales de la Revelación ni el Magisterio permiten abordarlo directamente. La literatura que quiere iluminar *teológicamente* la “nueva figura” del presbítero en la Iglesia contemporánea en muchas ocasiones no tiene esto suficientemente en cuenta.

Segunda. El verdadero problema, la auténtica *quaestio theologica* a esclarecer es, en este sentido, la existencia, naturaleza y operación propias del *ministerio instituido* por voluntad divina en la Iglesia, quedando para un momento ulterior —dogmática y teológicamente— los diversos modos de participación de ese ministerio y la diversidad de sus titulares.

Tercera. Tampoco el tema teológico del ministerio puede abordarse como una cuestión *a se*. Sólo puede tratarse con posibilidades de acierto si se contempla e investiga a partir de la naturaleza de la Iglesia. Y esto por la simple razón de que se trata del ministerio *eclesiástico*. El adjetivo condiciona intrínsecamente al sustantivo. Por eso, el tema “ministerio-comunidad” no es un capítulo más de la teología del ministerio, sino que constituye la vía metodológica de acceso a la cuestión. Dicho de otro modo: sólo en la medida en que se adquiere una idea lo más exacta posible de qué sea la comunidad cristiana podrá el teólogo entender en qué consiste el ministerio eclesiástico. Es, pues, el planteamiento mismo de la *eclesiología* el que subyace a nuestro tema. Al nivel del Magisterio, esto es lo que ha intentado el reciente Concilio: sus afirmaciones, no obstante dar unas bases más que suficientes para este planteamiento, dejan todavía un gran campo que recorrer.

Cuarta. Pero una reflexión acerca de la naturaleza de la Iglesia que quiera penetrar en su contenido dogmático —y no sea, simplemente, un cúmulo de cuestiones *contra negantes*— obliga a plan-

(2) A mi parecer, este aspecto no ha sido subrayado como merece en la literatura, de muy diverso valor, que va apareciendo en los últimos años y que trata de hacer luz sobre la crisis del ministerio eclesiástico.

tearse las raíces cristológicas y pneumatológicas de la Iglesia y, en última instancia, a arrancar de una teología en términos de economía, es decir, del propósito de salvación que parte del Padre, *fons divinitatis*.

Quinta. Una cantidad notable de estudios exegeticos e históricos han puesto de manifiesto las peculiaridades de la terminología sacerdotal y ministerial en el Nuevo Testamento y en los primeros escritos no canónicos de la Cristiandad (3). Esa investigación, a mi modo de ver, lleva, entre otros, a dos resultados que interesa destacar antes de entrar en materia:

1.º La naturaleza del ministerio eclesiástico no se puede deducir con toda claridad sumergiéndose en el puro análisis literario de los términos y vocablos referentes a los ministerios que se dan en las complejas situaciones eclesiales reflejadas por los escritos del Nuevo Testamento (4). Las aportaciones de este inmenso trabajo exegetico son absolutamente indispensables, pero a propósito de ellas valen unas palabras del P. Congar: "Respeto e interrogio sin cesar la ciencia de los exegetas, pero recuso su magisterio" (5).

2.º Cualesquiera que sean los problemas y ambigüedades en lo que se refiere al ministerio eclesiástico de la primitiva Iglesia —patentes en las fuentes neotestamentarias—, los exegetas se encuentran una y otra vez con que esas cuestiones les remiten teológicamente a la gran cuestión del sentido mismo de Cristo y, en consecuencia, de su Iglesia (6).

Estimo, por tanto, que la auténtica teología sobre el ministerio debe comenzar, como ha hecho la Consituición *Lumen Gentium* —y,

(3) Cfr. entre otros autores católicos, K. H. SCHEKLE, *Jüngerschaft und Apostelamt* (Freiburg, Herder, 1965); J. COLSON, *Ministère de Jésus-Christ ou le sacerdoce de l'Evangile. Etude sur la condition sacerdotale des ministres chrétiens dans l'Eglise primitive* (Paris, Beauchesne, 1966); P. GRELOT, *Le ministère de la nouvelle alliance* (Paris, Cerf, 1967); C. ROMANIUK, *Le sacerdoce dans le Nouveau Testament* (Le Puy, 1968); H. SCHLIER, *Grundelemente des priestertlichen Amtes im Neuen Testament*, en "Theologie und Philosophie" 44 (1969) 161-180; y la reciente e importante contribución de M. GUERRA, *Problemática del sacerdocio ministerial en las primeras comunidades cristianas*, en "Teología del sacerdocio", Burgos 1 (1969) 11-90. Por parte protestante remitimos a las obras de PH. MENOUD, *L'Eglise et les ministères* (Paris, Delachaux et Niestlé, 1949) y de H. v. CAMPENHAUSEN, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten* (Tübingen, 1953). Una exposición sintética de la situación actual de la exégesis protestante sobre el tema puede verse en A. M. RITTER, *Amt und Gemeinde im Neuen Testament*, en A. M. RITTER-G. LEICH, "Wer ist die Kirche" (Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1968), 21-118.

(4) Cfr. K. KERTELGE, *Die Funktion der "Zwölf" im Markusevangelium*, en "Trierer Theologische Zeitschrift" 78 (1969) 205-206.

(5) Y. CONGAR, *Falsas y verdaderas reformas en la Iglesia*, (Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1953), 366. Unas líneas antes se lee: "El único poder de inteligencia y de fidelidad adecuado al don de Dios no es el espíritu de los exegetas, es el sentido de la Iglesia fomentado en ella por el Espíritu Santo".

(6) "La vida de Cristo fue una continua *diakonia*, ministerio o servicio del Padre y de los hombres" es el principio hermenéutico de los ministerios utilizado por M. GUERRA en la obra citada (p. 30), siguiendo la teología del Concilio Vaticano II, Cfr. P. GRELOT, o. c., 99-120.

mejor todavía, el Decreto *Ad Gentes*—, por situar el ministerio dentro de la misión única de la Iglesia y ésta —la misión— a partir de las misiones divinas (7).

I. LA MISION DE LA IGLESIA (8)

1. La Iglesia aparece en la Constitución *Lumen Gentium*, siguiendo la economía de la salvación revelada en la Escritura Santa, como la congregación —ekklesia— que Dios hace de la humanidad pecadora para salvación de los hombres y gloria de Dios: “Credentes autem in Christo —dice el n.º 2, hablando del Padre— convocare statuit in Sancta Ecclesia”.

2. Esta convocación tiene lugar, según el arcano propósito de Dios, por la misión del Hijo en carne humana: “Venit igitur Filius, missus a Patre, qui nos in Eo ante mundi constitutionem elegit” (LG, 3). Con mayor enjundia teológica, afirma el Decreto *Ad Gentes* (n.º 3): “In historiam hominum novo et definitivo modo intrare decrevit (Deus) mittendo Filium suum in carne nostra, ut homines per Illum eriperet de potestate tenebrarum et Satanae”. La Constitución continúa: “Christus ideo, ut voluntatis Patris impleteret, regnum coelorum in terris inauguravit nobisque eius mysterium revelavit... Ecclesia, seu Regnum Christi iam praesens in mysterio, ex virtute Dei in mundo visibiliter crescit... Omnes homines ad hanc vocantur unionem cum Christo” (LG, 3).

(7) No deja de ser interesante que sea este el camino señalado cada vez con mayor insistencia por los ecumenistas para un diálogo interconfesional acerca de la sucesión apostólica y del ministerio. Cfr. por ejemplo, A. M. JAVIERRE, *La succession apostolique: orientations sur la doctrine classique*, en “Concilium”, n. 34, pp. 19-27. Hablando de la necesaria relación entre eclesiología, cristología y teología, escribe: “C’est seulement ainsi qu’il sera possible d’approfondir le mystère de la mission apostolique, intimement lié aux deux missions trinitaires” (p. 27). Es también significativo que el estudio emprendido por “Fe y Constitución” a raíz de la Conferencia de Montreal (1963) acerca del ministerio en la Iglesia lleve por título “Cristo, el Espíritu Santo y el ministerio”, cfr. *Nouvel Delhi-Upsal 1961-1968*, o. c. 5. Para la teología de la misión en el Decreto *Ad Gentes* en relación con nuestro trabajo, cfr. el importante estudio de A. GARCÍA SUÁREZ, *El carácter histórico-escolástico de la Iglesia en el Decreto “Ad Gentes”*, en “Scripta Theologica” 1 (1969) 57-117, especialmente 61-66.

(8) Las obras recientes más representativas sobre nuestro punto de partida —teología de la misión— son tal vez: por parte católica, M. J. LE GUILLOU, *Mission et Unité* (Paris, Cerf, 1960), especialmente el cap. IV, y T. OHM, *Machet zu Jüngern alle Völker: eine katholische Missionstheorie* (Freiburg, Webel, 1962); por parte protestante: J. BLAUW, *The Missionary Nature of the Church: A Survey of the Biblical Theology of Mission* (London, Lutherworth, 1962) y D. T. NILES, *Upon the Earth: The Mission of God and the Missionary Enterprise of the Church* (London, Lutherworth, 1962). Dos repertorios bibliográficos de suma utilidad son: G. H. ANDERSON, *Bibliography of the Theology of Mission in the twentieth Century* (New York, Missionary Research Library, 1966) y L. VRIENS, *Critical Bibliography of Missionology* (Nijmegen, V. S. K. B. Publ., 1960). Para la teología de la misión en el Vaticano II, cfr. *Vatican II. L’activité missionnaire de l’Eglise* (Paris, Cerf, 1967) 121-147 y 185-221.



Jesucristo aparece, pues, en el propósito redentor, esencialmente, como el *enviado* del Padre, el Apóstol, según la expresión de Hebreos 3,1. Los textos neotestamentarios que abonan esta afirmación son numerosos, sobre todo en el corpus paulino y en la teología de Juan (9). Toda la terminología sacerdotal y mesiánica de los escritores sagrados para describir el ser y la función soteriológica de Cristo solo son inteligibles desde la radical conciencia que Cristo tiene de su misión. Podemos decir que Jesús se entiende a sí mismo, más que ningún otro, como alguien que realiza una misión: ni El se ha llamado a Sí mismo, como pone de relieve la carta a los Hebreos (5,4), ni debe agradecer su tarea a una democrática elección. Jesús se sabe bajo un mandato divino (Mc 8,31) que se constituye para El como el lugar interno, como el origen de su entera existencia: El no viene de Sí mismo, sino que se entiende a Sí mismo como enviado. Y esto, de una manera tan radical, que a su ser no se le “añade” posteriormente una misión: su misma existencia es una misión: Ser a partir del Padre para los otros (10). Consagración y misión, ser y obrar, aparecen en Cristo en una sobrecogedora y ontológica unidad. “Christus enim Iesus —dice AG, 3— missus est in mundum verus mediator Dei et hominum”. Desde el momento en que es enviado, la mediación redentora constituye su propio ser, o lo que es lo mismo, la misión es su histórica existencia (11).

Los teólogos católicos han separado demasiadas veces esta unidad, “añadiendo” la acción soteriológica de Cristo a la ontología cristológica; y, por su parte, el Protestantismo se ha desinteresado por el ser de Cristo —aunque lo reconociera en sus confesiones de fe— preocupado casi exclusivamente del “pro me” soteriológico. Las consecuencias para la comprensión de la Iglesia y del ministerio eclesiástico están patentes a todos.

(9) Ioh 3,17.34; 4,34; 5,36.37.4; 6,29.38.39.44; 7,28.29.33; 8,16.29.42; 9,7; 10,36; 11,42; 12,44.45; 14,24; 16,5; 17,3.8.18-25; 20,21; 1 Ioh 4,9.14; Rom 8,3; Gal 4,4.

(10) Cfr. J. RATZINGER, *Zur frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes*, en “Geist und Leben” 41 (1968) 352-53. La transcendencia ecuménica de este planteamiento aparece recogida en B. LAMBERT, *El problema ecuménico* (Madrid, Guadarrama, 1963) 319-340. Allí se lee: “Habitualmente no se considera a Cristo Apóstol del Padre, lo cual es lamentable, puesto que este título expresa la realidad de su misión en el mundo y funda radicalmente toda misión apostólica. De este hecho y de esta institución proviene toda la realidad, todo el dinamismo y todo el sentido de la apostolicidad de la Iglesia. De él depende y no sólo como punto de partida en una época pasada, sino como un hecho permanente. Cristo fue, es y será para siempre el Apóstol del Padre”.

(11) Aquí, a partir de la procesión divina y de la misión *ad extra*, es donde encuentra su sentido ortodoxo la expresión de Bonhoeffer, tan traída y llevada equivocadamente, de que Cristo es el “ser-para-los-otros”: “Filius hominis non venit ut sibi ministraretur, sed ut ipse ministraret et daret animam pro omnibus” (AG, n. 3). Pero el “para-los-otros” es sólo uno de los polos del ser histórico de Cristo. Su misterio queda radicalmente mutilado, si se prescinde de su ser “a Padre”: Es para nosotros *porque* procede del Padre. Cfr. J. L. ILLANES, *Hablar de Dios*, (Madrid, Rialp, 1969) 14-57.

3. Esa convocación por Cristo y en Cristo —inseparable, repetidos, de su ser y de su obra redentora— es consecratoria y santificadora de los convocados, es decir, los constituye en Iglesia por la misión del Espíritu Santo: “Opere autem consummato, quod Pater Filio commisit in terra faciendum, misus est Spiritus Sanctus die Pentecostes, ut Ecclesiam iugiter sanctificaret” (n.º 4).

El Espíritu Santo es Espíritu de Cristo. El —Jesús— lo envía desde el Padre y su acción —la acción del Espíritu— es una acción vicaria del Cristo exaltado, con una doble modalidad: (a) es una acción consecratoria, que segrega a los llamados para constituir una misteriosa comunión de fe, esperanza y amor: “(Christus) Communicando enim Spiritum suum, fratres suos, ex omnibus gentibus convocatos, *tanquam corpus suum mystice constituit*” (LG, 7); (b) pero a la vez es una misión de impulso y de expansión: “Ad hoc autem perficiendum misit Christus Spiritum Sanctum a Patre, qui salutiferum opus suum intus operaretur *Ecclesiamque ad propriam dilatationem moveret...*” (AG, 4). Esta doble modalidad de la acción del Espíritu, Vicarius Christi, configura a la Iglesia con su Señor al hacerla participar de su consagración (a) y de su misión (b) de modo que ambas, como en Cristo, no pueden separarse, porque son el reflejo de una única acción emitiva del Padre por Cristo: Pentecostés (12).

4. Por eso, la Iglesia no es fruto estático —ni “extático”—, consagrado y segregado, marginal a los demás hombres, de la doble misión del Hijo y del Espíritu. Precisamente, una eclesiología que parte de las misiones divinas se ve urgida a considerar la Iglesia dinámicamente, escatológicamente. También para la Iglesia vale, por la analogía fidei, la afirmación del Cristo de San Juan: “Salí del Padre y vine al mundo; y ahora dejo el mundo y vuelvo al Padre” (Io 16,28).

No es la Iglesia, sin más, escatología realizada, Reino, aunque ya lo sea en parte, como dice la Constitución: “Huiusque Regni in terris germen et initium constituit” (LG, 5). Ni siquiera la misión de

(12) Las relaciones entre el Espíritu y la Iglesia son objeto de una atención creciente en la teología contemporánea, como profundización en la teología de los documentos del Concilio Vaticano II: cfr. A. M. CHARUE, *Le Saint Esprit dans “Lumen Gentium”*, en Eph.Theol.Lov. 45 (1969) 359-380. El libro fundamental sobre el tema es H. MÜHLEN, *Una mística persona*, (Paderborn, 1967), si bien con una interpretación discutible de las relaciones entre cristología y pneumatología (sobre el libro de Mühlen, vid. G.-DEJAIFVE, *Un tournant dans l'ecclésiologie*, en “Nouv.Rev.Th.” (1965) 961-963 y V. BOUBLIK, *Una Mystica persona*, en “Divinitas” (1969) 623-653). Una puesta a punto de esta última cuestión (cristología y pneumatología), en los estudios de Y. CONGAR, *La pneumatologie dans la théologie catholique*, en “Rev. de Sc.Ph. et Th.” 51 (1967) 250-58. y *Pneumatologie ou “Christomonisme” dans la tradition latine*, en “Eph.Theol. Lov.” 45 (1969) 394-416. Un apunte sobre el problema aplicado a la eclesiología en P. RODRIGUEZ, *Una presentación del cristianismo*, en “Scripta Theologica” 1 (1969) 491-492.

la Iglesia en el mundo es una "actividad" que la Iglesia debe realizar entre otras. Por el contrario, en el hondón mismo del misterio de la Iglesia —que es una reverberación histórica del misterio de las procesiones divinas: "de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata" (LG, 4)— y en analogía con el misterio de su fundador y Cabeza, encontramos su esencial carácter de *enviada*. Cristo dice al Padre: "Como tú me enviaste al mundo, así yo los envíe a ellos al mundo" (Io 17,18) y después a los discípulos: "Como el Padre me envió, así os envío yo a vosotros" (Io, 20,21). De ahí que, por su origen trinitario, la misión esté en la naturaleza misma de la Iglesia: "Ecclesia peregrinans natura sua missionaria est, cum ipsa ex missione Filii missioneque Spiritus Sancti originem ducat secundum propositum Dei Patris" (AG, 2).

La consagración y santificación de los convocados, de la ekklesia —mientras ésta vive su estadio histórico— se entiende en el Nuevo Testamento y en la Const. *Lumen Gentium* como la trascendente y escatológica capacitación de la Iglesia para realizar a su vez —ya veremos con qué estatuto— la misión convocatoria de Cristo. Con palabras de la Constitución: "Ecclesia, donis sui Fundatoris instructa..., missionem accipit Regnum Christi et Dei annuntiandi et in omnibus gentibus instaurandi" (LG, 5). La Iglesia en su ser y en su misión debe ser irrevocablemente entendida a partir de estas dos misiones divinas que son el trasunto hitórico de las procesiones intratrinitarias. Esto es posible, porque el Señor resucitado y su Espíritu permanecen en la ekklesia.

II. LOS PORTADORES DE LA MISION

Llegados a este punto, debemos preguntarnos por los portadores de la misión de la Iglesia. Y aquí encontramos, lo mismo en el Nuevo Testamento que en los documentos del Vaticano II, una doble afirmación, a primera vista contradictoria. Esa doble afirmación es la siguiente: primera, la portadora de la misión es la Iglesia como totalidad; segunda, los portadores de la misión son los Apóstoles y sus sucesores, es decir, los titulares del ministerio eclesiástico. Es aquí donde, en mi opinión, el reciente Concilio deja a los teólogos un campo inmenso de trabajo y avance, tomando al Concilio como punto de partida. Analicemos las posiciones conciliares.

A) *La Iglesia como totalidad, portadora de la misión*

En la Constitución *Lumen Gentium* se proclama del modo más claro y riguroso que la entera comunidad de la Iglesia es portadora,

por razón de su íntima y original estructura, de la misión de anunciar y realizar el Reino. Limitémonos a tres textos principales. El primero, decisivo en este punto, acaba de ser citado hace un momento (LG, 5).

Una segunda afirmación importante se encuentra en el párrafo 2.º del n. 9, que puede ser considerado como el *climax* de la Constitución. Como es sabido, aquí se describe el estatuto específico del Pueblo de Dios. De este pueblo mesiánico se dice: "A Christo in communionem vitae, caritatis et veritatis constitutus, ab Eo etiam ut instrumentum redemptionis omnium adsumitur et, tanquam lux mundi et sal terrae (cfr. Mt 5, 13-16), ad universum mundum emittitur". La totalidad del Pueblo de Dios es, pues, el sacramento de salvación, como se dice poco después y en otros lugares de *Lumen Gentium*. Aquí se nos presenta la Iglesia, en analogía con el misterio de Cristo, como asumida por El y enviada al mundo (13). La luz del mundo y la sal de la tierra, según la Constitución, con rigurosa utilización exegética del texto de los Sinópticos, no es un determinado grupo dentro de la comunidad, sino la comunidad como tal, "los discípulos", según San Mateo (14).

Pero la afirmación de más trascendencia teológica en este sentido se contiene en el n. 17, dedicado específicamente al tema de la misión. En el texto se afirma:

1.º El Hijo es enviado por el Padre y, en perfecto paralelismo, los Apóstoles son enviados por el Hijo. Ambas afirmaciones son una sencilla glosa de Io 20,21, que se aduce como prueba.

2.º El contenido de esa misión de los Apóstoles viene descrito con la transcripción literal del llamado "mandato misionero" de Mt 28, 18-20.

3.º Pero lo verdaderamente importante es que, según el texto que comentamos, no se dice que el mandato que de Cristo recibieron los Apóstoles pasara a un grupo cualificado de personas en el seno de la comunidad, sino sencillamente "a la Iglesia": "quod solemne Christi mandatum annuntiandi veritatem salutarem Ecclesia ab Apostolis recepit adimplendum usque ad ultimum terrae (cfr. Act 1,8)". Es la Iglesia entera, la comunidad de los fieles, la que hace suyas las palabras del Apóstol: "¡Ay de mi, si no evangelizare!" (1 Cor 9,16). Por supuesto, no está en la mente ni en la letra del Concilio excluir la singularísima participación en la misión de la Iglesia que corresponde, como después veremos, a los portadores

(13) Cfr. CH. JOURNET, *El carácter teándrico de la Iglesia, fuente de tensión permanente* y M. J. LE GUILLOU, *La vocación misionera de la Iglesia*, ambos en G. BARAUNA, *La Iglesia del Vaticano II*, 1 (Barcelona, Flors, 1966) 366-376 y 692-712.

(14) Cfr. A. SCHULZ, *Jüngern des Herrn* (München, Kösel, 1964).

oficiales del ministerio eclesiástico. Lo que sí se quiere afirmar es que, considerada en su originaria radicalidad, la misión pertenece a *todo* el Pueblo de Dios. En perfecta coherencia con esta doctrina sobre la Iglesia-comunidad, el Concilio aplicará unas líneas después aquella fundamental afirmación a cada uno de los fieles: "Cui-libet discipulo Christi onus fidei disseminandae pro parte sua incumbit".

Insisto, pues, en señalar la trascendencia de este texto conciliar, en el que se pretende, según la *Relatio* presentada a los Padres, exponer "el fundamento teológico de la misión" y expresar "que la misión pertenece *ad ipsam essentiam Ecclesiae*". Por eso, siguen diciendo los relatores, "incipit autem expositio cum *missione* Filii, qui Apostolis missit; quam *missionem* universalem Ecclesia secundum praeceptum Domini exsequitur" (15).

Este es el único texto del Concilio en el que los dos pasajes clásicos de la misión (Io 20,21 y Mt 28, 18-20), son atribuidos a la Iglesia y no específicamente a los ministros sagrados, como hará el Concilio en todas las demás ocasiones, si no he controlado mal los textos.

Cuando después, en el Decreto *Ad Gentes*, se hable del "munus Evangelizationis ad totam Ecclesiam pertinens" (n. 23) y de que, por pertenecer la misión a la naturaleza misma de la Iglesia, "opus evangelizationis officium Populi Dei fundamentale (est)" (n. 35) no hará sino repetir lo solemnemente declarado en la Constitución Dogmática. Los numerosos pasajes del cap. IV de esta Constitución y del Decreto *Apostolicam actuositatem*, que en este mismo sentido podrían aportarse, están también en la línea de las consecuencias. Por lo demás, la doctrina del número 17, con la que finaliza el cap. II de *Lumen Gentium*, es la secuela fluída de los capítulos precedentes, en los que se ha confesado el carácter sacerdotal, profético y real del Pueblo de Dios, como sacramento que visibiliza, por la acción del Espíritu Santo, el munus redentor —la misión— de su Cabeza.

B) Los sucesores de los Apóstoles, portadores cualificados de la misión de la Iglesia

En el cap. III de la Const. *Lumen Gentium* y en los textos complementarios de los Decretos *Ad Gentes*, *Presbyterorum Ordinis* y *Christus Dominus*, encontramos abundantes pasajes que justifican la segunda de aquellas afirmaciones que hacíamos al principio y que ahora podríamos formular así: los portadores de la misión de la Iglesia, que arranca de la doble misión del Hijo y del Espíritu, son

(15) *Schema Constitutionis de Ecclesia* (Romae, Typis Polyglottis Vaticanis, 1964) 54.

los titulares del ministerio eclesiástico. Si aquella tesis primera, claramente afirmada por el Concilio, como hemos visto, es enteramente compartida por nuestros hermanos de la Reforma, esta segunda tesis, por el contrario, se presenta como verdaderamente polémica. Un conocido teólogo del Consejo Ecuménico de las Iglesias, el Prof. H. R. Weber, me decía recientemente, con ocasión de un curso de misionología explicado en la Universidad de Navarra, que a él le era difícil comprender cómo un mismo Concilio podía haber redactado los capítulos II y III de la Constitución *Lumen Gentium*. Y, sin embargo, esta segunda afirmación no puede menos de ser mantenida: no ya por fidelidad católica confesional —lo que es evidente—, sino por hacer honor a las mismas fuentes neotestamentarias. Hay que reconocer, no obstante —y ya lo apunté al principio— que el *quomodo componuntur* de ambas aserciones no está rigurosamente tratado en los documentos conciliares: es trabajo para los teólogos.

Las afirmaciones del Concilio acerca del ministerio eclesiástico, visto desde la misión —que es el punto de mira eclesiológico en que nos hemos situados desde el principio y en el que se sitúa el Concilio—, parten de la fundamental afirmación de la institución divina de ese ministerio: “Christus Dominus, ad Populum Dei pascendum semperque augendum, in Ecclesia sua varia ministeria instituit, quae ad bonum totius Corporis tendunt” (LG, 18). La doctrina del Concilio en este punto podría desglosarse así (16):

1.º *Cristo hizo partícipes de su misión a los doce Apóstoles. Esta misión fue confirmada por la misión del Espíritu Santo en Pentecostés.* Es la temática del n. 19 de *Lumen Gentium* que se expresa con el vocabulario eclesiológico clásico —potestad, gobierno, santificación—, si bien fundamentándolo en los textos bíblicos. El Decreto “Christus Dominus”, en su proemio, sintetiza felizmente esta doctrina: “Christus Dominus, Filius Dei vivi, qui venit ut salvum faceret populum suum a peccatis utque omnes homines sanctificarentur, sicut Ipse missus est a Patre, ita et missit Apostolos suos (cfr. Io 20,21), quos ideo sanctificavit, tradens eis Spiritum Sanctum, ut et ipsi glorificarent Patrem super terram et homines salvos faceret, in aedificationem Corporis Christi (Eph 4,12) quod est Ecclesia”.

2.º *Los Apóstoles tuvieron cuidado de establecer sucesores.* La razón que da el Concilio es también clásica: “Missio illa divina, a

(16) Cfr. *Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionem, Dekreten und Kommentare*. Suplemento al “Lexicon für theologie und Kirche” I, pp. 210-220. El comentario de los números 18 a 21 de *Lumen Gentium*, escrito por K. Rahner, pone de manifiesto las cuestiones que, en su opinión, el concilio ha dejado abiertas.

Christo Apostolis concredita, ad finem saeculi erit duratura (cfr. Mt 28,20), cum Evangelium, ab eis tradendum., sit in omne tempus pro Ecclesia totius vitae principium" (LG, 20).

3.º *Estos sucesores son los depositarios de la misión apostólica*, que en el n. 24, hablando de los Obispos, se describe del siguiente modo: "Episcopi, utpote Apostolorum sucesores, a Domino, cui omnis potestas in coelo et in terra data est, missionem accipiunt docendi omnes gentes et praedicandi Evangelium omni creaturae ut homines universi, per fidem, baptismum et adimpletionem mandatorum fidem consequantur (cfr. Mt 28,18; Mc 16,15-16; Act 26, 175). Ad hanc missionem implendam, Christus Dominus Spiritum Sanctum promisit Apostolis et die Pentecostes e coelo misit". Aquí es donde aparece el contraste con la doctrina del número 17. También allí se afirma que Cristo entrega su misión a los Apóstoles, pero de éstos pasa la misión "a la Iglesia", que aparece en este sentido como titular de la sucesión apostólica y, por tanto, de la misión. Ahora, por el contrario, los Apóstoles "establecen sucesores" dentro de la Iglesia, es decir, un ministerio público en servicio al Evangelio. Dejemos para más adelante la solución de esta antinomia, y sigamos la exposición de la *Lumen Gentium* acerca del ministerio eclesiástico.

4.º *Esta sucesión la recibieron los obispos con sus colaboradores presbíteros y diáconos*. La Constitución deja abiertas la mayoría de las cuestiones acerca del ministerio y de su modo cambiante de estructurarse y participarse en el Cristianismo neotestamentario. No dirime cuestiones históricas y exegéticas, hoy profundamente estudiadas por los investigadores. El concilio hace sus afirmaciones, "teste traditione" (LG, 20), limitándose a asegurar:

1.º que los Apóstoles tuvieron colaboradores en el ministerio;
2.º que confiaron a esos colaboradores la misión a ellos entregada para que la continuaran después de su muerte;

3.º que, a su vez, estos colaboradores deberían transmitir el ministerio a otros, hasta el fin de los tiempos;

4.º que entre esos ministerios sobresale el de los obispos "qui... apostolici seminis traduces habent";

5.º que los obispos "communitatis ministerium cum adiutoribus presbyteris et diaconis susceperunt, loco Dei praesidentes gregi, cuius sunt pastores";

6.º que en el centro del ministerio eclesiástico se da, según el Concilio, el "munus a Domino singulariter Petro, primo Apostolorum, consessum et successoribus eius transmittendum" (LG, 20).

Prescindimos en nuestro trabajo de la doctrina del Concilio sobre la colegialidad episcopal, el peculiar ministerio del sucesor de

Pedro, el carácter sacramental de la consagración episcopal, la diferencia entre obispos y presbíteros, etc. Sólo nos interesa ahora la naturaleza íntima y radical del ministerio eclesiástico. En este sentido creo que podríamos sintetizar la doctrina del ministerio en la Iglesia, según el reciente Concilio, diciendo que *todo el ministerio eclesiástico es, por institución divina, ministerio de sucesión apostólica*; o dicho de otro modo: que *en la Iglesia se es portador de un ministerio oficial y público* —y esto en todas las épocas, incluida la neotestamentaria (17)— *por colaboración o sucesión en el ministerio de los Apóstoles*. Una excelente fórmula conciliar de lo que acabo de decir se encuentra en el inicio del n. 28 de *Lumen Gentium*, dedicado a los presbíteros: “Christus, quem Pater sanctificavit et misit in mundum (Io 10,36), consecrationis missionisque suae per Apostolos suos, eorum successores, videlicet episcopos participes efficit, qui munus ministerii sui, vario gradu, variis subiectis legitime tradiderunt. Sic ministerium ecclesiasticum divinitus institutum diversis ordinibus exercetur ab illis qui iam ab antiquo Episcopi, Presbyteri, Diaconi vocantur”. No se puede pasar más por encima de las cuestiones históricas debatidas y a la vez afirmar más intensamente la verdad dogmática (18). Una fórmula paralela puede verse en *Presbyterorum ordinis*, 2, en la que, además, se afirma expresamente que los presbíteros están constituidos como tales “ad rite explendam missionem apostolicam a Christo concreditam”.

C) Síntesis

Si ahora tuviéramos que sintetizar cuanto llevamos dicho sobre los portadores de la misión tendríamos que decir lo siguiente: El Hijo, enviado por el Padre, envía a los Apóstoles; éstos pueden realizar la misión porque a ellos, a su vez, es enviado por el Hijo el Espíritu Santo. Esta doble misión fundamenta la misión de todo el Pueblo de Dios y la específica del ministerio eclesiástico. Los portadores de la misión, a partir de los apóstoles y con su propio

(17) “Ainsi il n’y a pas de ministère au sein du peuple de Dieu qui ne soit référence à celui des disciples-apôtres” (M. CARREZ, *Apostolat et peuple de Dieu dans les Synoptiques*, en “Ministère et laïcité” [Taizé, Presse de Taizé, 1964] 54). “Die kirchlichen Ämter haben auch Zusammenhang mit dem apostolischen Amt. Sie werden ja aus ihm entlassen, um seinem Dienst auf seinem Grund mannigfaltig fortzusetzen. Sie sind auch der Sache nach vom Apostel vorgesehen... Sie haben sich in Lehre und Leitung an die apostolische Überlieferung und an den apostolischen Auftrag zu halten” (H. SCHLIER, o. c. en nota 3, 172-173).

(18) El relator de este número 28 lo señaló expresamente: “quidquid sit de historico ortu presbyterorum, diaconorum vel aliorum ministrorum, necnon de sensu preciso terminorum qui in Novo Testamento ad eos designandos adhibentur, asseritur ministerium divinitus institutum variis ordinibus exerceri” (*Schema* citado en nota 15, p. 101). Para la cuestión histórica, dejada abierta, la *Relatio* remite a P. BENNETT, *Les origines de l’Épiscopat selon le Nouveau Testament*, en “L’Evêque dans l’Eglise du Christ” (Paris, 1963) 13-57.

estatuto, son tanto los titulares del ministerio público eclesiástico como la entera comunidad.

Esta síntesis adquiere la más densa y conseguida formulación conciliar en el n. 5 del Decreto *Ad Gentes* (19). En él se contienen dos afirmaciones importantes, en orden a lo que acabamos de decir:

1.^a Que los Apóstoles, por la fuerza de la vocación recibida, tienen una doble significación: por una parte, son la primera célula del Pueblo de Dios, son los primeros *fieles* sometidos a aquél excelso estatuto descrito en el n. 9 de *Lumen Gentium*; por otra parte, son los primeros portadores del ministerio eclesiástico. He aquí la concisa expresión conciliar: "Sic Apostoli fuerunt novi Israel germina simulque sacrae hierarchiae origo". Dilucidar la significación para la Iglesia histórica de ese doble momento teológico representado en la figura de los doce, está en la base de todo el problema ministerio-comunidad, que aquí tratamos de estudiar (20);

2.^a Que la Iglesia entera es, en efecto, portadora de la misión. Y ello en base al mandato expreso de Cristo y a la vida que Cristo

(19) A pesar de su extensión y para comodidad del lector, lo transcribimos en nota:

"Dominus Iesus, inde ab initio vocavit ad Se quos voluit Ipse et fecit ut essent duodecim cum Illo et ut mitteret eos praedicare (Mc 3, 13; cf. Mt 10, 1-42). Sic Apostoli fuerunt novi Israel germina simulque sacrae hierarchiae origo. Deinde, cum semel, morte et resurrectione sua, complevisset in seipso mysteria salutis nostrae et renovationis universorum, Dominus omnem potestatem adeptus in coelo et in terra (cf. Mt 28, 18), priusquam assumeretur in coelum (cf. Act 1, 11), Ecclesiam suam ut sacramentum salutis fundavit, apostolosque in universum mundum misit sicut et ipse missus fuerat a Patre (cf. Io 20, 21), mandans eis: *Euntes ergo docete omnes gentes: baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti: docentes eos servare omnia quaecumque mandavi vobis* (Mt 28, 19s). *Euntes in mundum universum praedicate evangelium omni creaturae. Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit: qui vero non crediderit, condemnabitur* (Mc 16, 15s). Inde Ecclesiae officium incumbit propagandi fidem salutemque Christi, tum virtute expressi mandati, quod ab Apostolis hereditavit Ordo Episcoporum cui assistunt Presbyteri, una cum Successore Petri Ecclesiaeque Summo Pastore, tum virtute vitae quam membris suis influit Christus; *ex quo totum corpus compactum et connexum per omnem iuncturam subordinationis, secundum operationem in mensuram uniuscuiusque membri, augmentum corporis facit in aedificationem sui in charitate* (Eph 4, 16). Missio ergo Ecclesiae adimpletur operatione qua, mandato Christi obediens et Spiritus Sancti gratia caritateque mota, omnibus hominibus vel gentibus pleno actu praesens fit, ut eos exemplo vitae et praedicatione, sacramentis ceterisque gratiae mediis ad fidem, libertatem et pacem Christi adducat, ita ut eis via libera ac firma patefiat ad plene participandum mysterium Christi".

(20) No deja de ser significativo que un teólogo protestante, profesor de la Facultad de Teología de París, lo formulara casi con las mismas palabras del Concilio, dos años antes: "Los Apóstoles —escribe— representan al pueblo total de Dios. Por su íntimo contacto con el Señor, ellos lo han recibido todo de Jesús. Son, por tanto, de hecho si no en pura doctrina, los encargados para todos los tiempos de transmitir este testimonio que ellos han constituido y recibido. Ellos son, y aquí está la dificultad, simultáneamente Pueblo de Dios y ministros" (M. CARREZ, o. c. en nota 17, p. 47).

mismo —mediante el Espíritu— inocular a la Iglesia para crecimiento de todo el cuerpo; si bien, según el texto, el “mandato” de Cristo, que constituye a la Iglesia en misionera, es heredado de los Apóstoles por los portadores del ministerio: “ab Apostolis haereditavit Ordo Episcoporum cui assistunt Presbyteri, cum Successore Petri”.

Esta síntesis implica lo siguiente:

1. Raíz cristológica y pneumatológica de la misión de los Apóstoles, de la Iglesia y del ministerio eclesiástico.

2. Constitución de la Iglesia en sacramento de salvación, es decir, en trasunto visible de la misión del Hijo vivificado por la misión del Espíritu.

3. Afirmación, por tanto, del señorío de Cristo sobre la Iglesia: ni el ministerio eclesiástico, ni la Iglesia total substituyen o suceden a Cristo. Cabe hablar, en el doble sentido que hemos empleado, de sucesión de los Apóstoles, pero no de sucesión de Cristo. El Hijo encarnado sigue siendo para siempre el Señor y Salvador de la Iglesia y del mundo. Su misión es única, irrepetible, definitiva y permanente. Por eso el Concilio afirma tajantemente de los Apóstoles que apacienten la grey *sub ductu Domini ministrando* (LG, 18); de sus sucesores en el ministerio, que son cauce sacramental para la presencia soberana de Cristo Señor en medio de la comunidad: “In Episcopis, igitur, quibus presbyteri adstant, adest in medio credentium Dominus Iesus Christus, Pontifex Summus” (LG, 21); y de la Iglesia misma se dice que todo su ser radica en que resplandezca en ella la luz de Cristo, siendo en Cristo sacramento de salvación (cfr. LG, 1). Por eso, la Iglesia —con la misión que lleva insita en su seno— y el ministerio eclesiástico, con su peculiar participación en esa misión, tienen carácter sacramental respecto de Cristo. Dicho con otras palabras: la Iglesia como comunidad y, dentro de ella, el oficio eclesiástico, tienen carácter vicarial, de externa y eficaz representación de Cristo mediante la misión del Espíritu Santo.

III. LA MISION DEL MINISTERIO INSTITUIDO EN EL SENO DE LA MISION UNICA DE LA IGLESIA

Desde un punto de vista sistemático, una vez desarrollado el contenido formal de aquellas dos afirmaciones doctrinales —1.ª, toda la Iglesia es portadora de la misión, por institución divina; 2.ª el ministerio instituido es portador de la misión, también institución divina— debemos ahora preguntarnos, al nivel de la reflexión teológica, cómo es eso posible sin incurrir en contradicción. El

protestantismo "ad usum" no ha sabido salir de ella sino negando el segundo miembro o, mejor dicho, deformándolo: el ministerio sería portador de una misión *delegada* por la comunidad (21). Muchas veces los católicos damos la impresión a los protestantes de que salimos de la aporía negando el primer miembro o, por lo menos, deformándolo: la comunidad no tiene otra misión que la que le delega la Jerarquía, lo cual es falso (22).

La Iglesia Católica en realidad afirma a través de su Magisterio, como hemos vistos, ambos aspectos de la misión, y toca a los teólogos acudir a la Revelación y a la razón iluminada por la fe, para encontrar, como declaró el I Concilio Vaticano, las razones internas del dogma y el nexo de los misterios, en la medida en que nos es dado alcanzar.

A) *El porqué del ministerio instituido*

Tratemos brevemente de dar una respuesta. Para ello reformulemos la cuestión: ¿por qué, si la Iglesia toda es portadora de la misión toda, hay sin embargo, *de iure divino*, unos titulares de un ministerio cuya misión no les viene delegada por la Iglesia, sino que la reciben de Cristo?

La respuesta tiene que arrancar de una nueva penetración en las misiones divinas. La misión del Hijo en carne humana constituye a Cristo en sacramento original de salvación. La palabra pronunciada eternamente por el Padre, al resonar de modo definitivo en la historia humana, se refracta, por decirlo así, en las palabras y en los gestos del hombre Jesús, en la acción de la humanidad de Cristo que subsiste en la persona del Verbo. Cristo, pues, en su visibilidad y tangibilidad históricas significa para el hombre de todos los tiempos la oferta infalible e inequívoca que Dios hace de la salvación. La salvación, no es, pues, según la economía revelada, un acontecimiento intimista del espíritu humano que entra en espiritual relación con Dios, sino el encuentro personal, visible,

(21) Hablo del protestantismo "ad usum" para significar la imagen clásica que percibimos los católicos de ciertas explicaciones protestantes. Modernamente, la teología luterana y calvinista matiza fuertemente sus expresiones. Véase, por ejemplo, el importante estudio de O. LINTON, *Kirche und Amt in Neuen Testament*, en G. AULÉN, "Ein Buch von der Kirche" (Göttingen, 1951) 110-144; y J. L. LEUBA, *L'événement de la Parole et l'institution sacramentelle dans une théologie protestante du Sacerdoce*, en "Rech. de Sc. Rel." 56 (1968) 539-561.

(22) Ver, por ejemplo, la sección titulada "*Allgemeines und besonderes Priestertum im nachtridentinischen Katholizismus*", en la obra de A. M. RITTER citada en nota 3, pp. 100-109. "No podemos olvidar —escribe G. Thils— que los hermanos separados no conocían apenas nuestra eclesiología en sus últimos desarrollos —cuyos avances son considerables— más que por algunas definiciones, muy esquemáticas, en las que la Iglesia se presenta, ante todo, a semejanza de las sociedades humanas, como una "sociedad perfecta" (G. THILS, *El decreto sobre Ecumenismo del Concilio Vaticano II. Comentario doctrinal* [Bilbao, Desclee de Brouwer, 1968] 50).

histórico y social del hombre —de los hombres de todos los tiempos y de todas las tierras— con Jesucristo. La Iglesia es, desde este ángulo, el *fruto* de la misión del Verbo Encarnado, la comunión de los hombres que han encontrado a Jesús y le han respondido con respuesta de fe. Pero, a la vez, la Iglesia es instituida por Cristo como *medio visible y social* del que El —resucitado y exaltado a la diestra del Padre— se sirve, enviándole el Espíritu Santo, para que, desaparecida de la inmediata temporalidad mensurable su existencia histórica (de Cristo), sea, sin embargo posible el encuentro personal con El a lo largo de todos los tiempos.

Pues bien, aquí encontramos la raíz cristológica y pneumatológica del ministerio instituido. Ciertamente que toda la Iglesia es sacramento de salvación, que el testimonio de cualquier discípulo del Señor es camino para el encuentro con Cristo, pues todos participan del oficio sacerdotal y profético de Jesús; cierto que el Espíritu Santo anima a la entera comunidad y suscita por todas partes un formidable testimonio apostólico (23). Pero los hombres no podrían tener nunca la certeza de que en esa vida y en esa doctrina encuentran de modo indubitable a Cristo, a no ser por la existencia de un ministerio oficial instituido por El. Esta es la razón de ser del ministerio público eclesiástico: asegurar de modo infalible y eficaz la presencia de Cristo, Cabeza de su cuerpo, en medio de los fieles y en medio de todos los hombres. El ministro no substituye a Cristo, como ya dijimos, sino que es el sacramento de su presencia, lo que es completamente distinto. Y mucho menos tiene poder sobre Cristo, sino por el contrario, es Cristo el que se ha apoderado del ministro para, por medio de él, entregarse continuamente a la Iglesia.

El ministerio instituido es el medio de que Cristo, Señor, se sirve para asegurar a los hombres que es su palabra la que, en efecto, se le predica: el caso límite en este sentido es el carisma de la infalibilidad del Magisterio eclesiástico; y que es el misterio redentor de su vida lo que, en efecto, se les entrega: el caso límite de este segundo sentido es la eficacia *ex opere operato* de los sacramentos. Por eso el Concilio dice en distintas ocasiones que los ministros consagrados actúan “in Persona Christi”, “in nomine Christi Ca-

(23) Cfr. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Le Christ présent chez les chrétiens*, en “Jesus-Christ” (Paris, Cahiers de la Table Ronde, 1968) 157-172. Todo el texto es un desarrollo de este fundamental dato de la fe: la representación existencial de Cristo por los cristianos. Allí se lee: “Tout est déjà donné dans le Christ, qui est mort, qui est ressuscité, qui vit et demeure toujours. Mais il nous faut nous unir à lui par la foi, en laissant sa vie se manifester en nous, de telle sorte que l'on puisse dire que chaque chrétien est non plus *alter christus*, mais *ipse Christus*, le Christ lui-même” (p. 159). “Avec nos misères et nos limitations personnelles nous sommes d'autres Christs, le Christ lui-même et nous sommes appelés, nous aussi, à servir tous les hommes” (p. 161).

pitis", etc. (24). Como ya decía San Pablo a los Corintios: "Dios puso en nuestras manos la Palabra de reconciliación. Somos, pues, representantes de Cristo, como si Dios os exhortase por nosotros" (2 Cor 5, 19-20). El ministerio es un don misericordioso de Dios a la comunidad, para eliminar toda ambigüedad en el encuentro con Cristo. En el ministerio ejercido *in persona Christi* está asegurada por institución divina la asistencia del Espíritu Santo, como solemnemente proclamó el Concilio en el Decreto *Ad Gentes*: "Ipse (autem) Dominus Iesus, priusquam vitam suam libere pro mundo poneret, ita apostolicum ministerium disposuit et Spiritum Sanctum mittendum promissit, ut ambo consociarentur in opere salutis ubique et semper ad effectum adducendo" (n. 4).

No hay, pues, contradicción, sino coherencia entre aquellas dos proposiciones que nos ocupan, si contemplamos el misterio de la Iglesia en su profunda analogía con el misterio de Jesús.

A partir de lo dicho anteriormente, podemos penetrar en el sentido íntimo que tiene el ministerio en el seno de la comunidad. Si bien las acciones específicamente ministeriales son acciones sacramentales de Cristo y sitúan por tanto al ministro, en cuanto ministro, como representante de Cristo para la comunidad —y por tanto también para él mismo, en cuanto fiel y miembro de la comunidad—; si bien son, insisto, acciones vicarias de Cristo Cabeza, es decir, de Cristo en cuanto distinto y Señor de su cuerpo, que es la Iglesia; a pesar de esto, digo, la existencia del ministerio y su ejercicio no es algo separado y externo a la comunidad, sino un momento interno de la Iglesia misma, que se estructura como un servicio a la misión de la Iglesia total.

La representación de Cristo por los titulares jerárquicos no acaba, pues, la misión de la Iglesia, situando a los fieles como simples sujetos receptores de la acción de los ministros. Aquí es donde la eclesiología del Concilio ha operado su giro más trascendental. Permaneciendo intocado cuanto dogmáticamente fue definido por la Iglesia acerca de la potestad y primacía del ministerio, la profundización en la teología de las misiones divinas ha llevado, sin embargo, a un planteamiento de la eclesiología en el cual se opera necesariamente una re-dimensión y una re-orientación del ministerio en el seno de la misión única de la Iglesia. Precisamente porque la comunidad total de la Iglesia —la *societas fidelium*— es la ori-

(24) Cfr. A. DEL PORTILLO, *Jésus-Christ dans le prêtre*, en "Jesus-Christ", obra citada en la nota anterior, pp. 192-203, donde se desarrolla específicamente este tema con referencia a los textos conciliares. Véase también K. RAHNER, *La Iglesia y los sacramentos* (Barcelona, Herder, 1965). Un teólogo protestante ha creído ver en estos conceptos la síntesis de la más reciente teología católica sobre la materia. El título de la obra es bien significativo: cfr. E. P. PERSSON, *Repraesentatio Christi. Der Amtsbegriff in der neueren römisch-Katholischen Theologie* (Göttingen, 1966).

gitaria y esencial portadora de la misión de Cristo, la tarea de los titulares del ministerio eclesiástico no es sustantiva, sino relativa a Cristo y a la comunidad: esto es lo que quiere decirse con la palabra ministerio. No, por supuesto, que reciban su misión y sus poderes de la comunidad, como si la comunidad pudiera delegar en ellos su misión o parte de su misión. No: la misión la reciben de Cristo, como ministerio visible instituido de origen apostólico, pero la reciben como *relativa* a la comunidad, integrada en la única misión que corresponde a la Iglesia, Pueblo de Dios. No la pueden recibir de la comunidad, puesto que el ministerio eclesiástico es, simultáneamente *relativo* a Cristo en cuanto distinto —Cabeza— de su Cuerpo, como he dicho más arriba. El ministerio es, pues, un servicio de estructura sacramental y vicaria para el ejercicio en visibilidad histórica del señorío salvífico de Cristo sobre su Iglesia y, de este modo, para el enriquecimiento de la comunidad en orden a que ésta ejerza la misión que le ha confiado su Cabeza (25). Los titulares del ministerio público no sólo no pueden acaparar la misión de la Iglesia, sino que el sentido mismo de su existencia es servirla. Podríamos decir que la misión propia de la jerarquía dentro de la misión total de la Iglesia es un ministerio posibilitante —y en este sentido integrante— de la misión misma, pero que no se identifica de modo excluyente con ella.

La tarea apostólica de los laicos, los derechos fundamentales de los fieles en la comunidad eclesial, la necesaria opinión pública en la Iglesia: en definitiva, la coresponsabilidad en sus más diversas formas tienen aquí, en la teología de la misión, su auténtico lugar teológico y pastoral; son expresiones de una conciencia profundizada del ministerio de la Iglesia, y no unas “oportunas concesiones” de la Jerarquía a la evolución de los tiempos o unas “reivindicaciones” de la “base” que son fruto de la historia (26).

B) *Relaciones Ministerio-Comunidad*

Este es indiscutiblemente el redescubrimiento en materia de relaciones ministerio-comunidad al que nos impulsa la teología del

(25) “Le Christ, Premier-Né de toute créature est présent dans le prêtre pour faire en sorte que le Peuple de Dieu tout entier puisse offrir au Père son culte et son oblation spirituelle” (A. DEL PORTILLO, o. c., 199).

(26) Es interesante, en este sentido, el esfuerzo que realizan actualmente los canonistas en estas cuestiones fundamentales a partir de un serio planteamiento eclesiológico. Cfr. P. LOMBARDÍA, *Los laicos en el Derecho de la Iglesia*, en “Ius Canonicum” 6 (1966) 339-374; *Los derechos fundamentales del fiel*, en “Concilium”, n. 48, septiembre-octubre 1969, pp. 240-247; A. DEL PORTILLO, *Fieles y laicos en la Iglesia. Bases de sus respectivos estatutos jurídicos* (Pamplona, 1969); P. J. VILADRICH, *Teoría de los derechos fundamentales del fiel, Presupuestos críticos* (Pamplona, 1969); A. PRIETO, *El estudio jurídico del laicado*, en “Dinámica jurídica postconciliar” (Trabajos de la XII Semana de Derecho Canónico, Salamanca 1969) 49-88.

Vaticano II. El trabajo de los exégetas del Nuevo Testamento lo va poniendo de relieve. Los numerosos problemas que en este campo quedan abiertos no impiden, sino que fomentan esta orientación fundamental. Voy a detenerme en un pasaje de la carta a los Efesios en el que me parece encontrar, al nivel de la eclesiología paulina, la tesis mantenida a lo largo de estas páginas. Se trata de Eph 4, 11-12. El pensamiento de Pablo, en toda la carta, se mueve, como es sabido, de las Personas divinas a las realidades eclesiales, para volver a tomar, al comienzo del cap. 4, el tema fundamental de la epístola, Cristo, Cabeza de la Iglesia, y desde El explicarnos el sentido de los ministerios y carismas dentro de la misión escatológica del Pueblo de Dios (27). El texto dice así:

11. "El mismo dio a unos ser apóstoles; a otros, profetas; a otros, evangelistas; a otros, pastores y doctores:

12. para el recto ordenamiento de los santos en orden a la obra del ministerio para (que tiene como objeto) la edificación del Cuerpo de Cristo" (28).

El sentido del texto es el siguiente:

1. Se afirma en primer lugar la existencia de unos ministerios en la Iglesia, comenzando por el ministerio de los Apóstoles (No entramos en la cuestión del carácter de estos ministerios y su correspondencia en la estructura actual de la Iglesia, tema sometido a debate de investigación, como dijimos. Es suficiente para el nivel metodológico de nuestro trabajo, referirnos a la relación de todos ellos con el ministerio del Apóstol. El tema de la sucesión no se plantea explícitamente ni en las primeras epístolas paulinas ni en estas de la cautividad).

2. Esa estructura —apóstoles, etc.— aparece como un "don" de Cristo a su Iglesia, que se debe poner en relación, necesariamente, con el don del Espíritu Santo.

3. ¿Cuál es la finalidad de ese don? Aquí está, a mi modo de ver, toda la carga teológica del texto. Las versiones más usuales traducen mal el verso 12, al intercalar indebidamente una coma entre "*pròs tòn katartismòn tòn agíon*" y "*eis èrjon diakonías*", con lo cual el texto vendría a señalar la siguiente finalidad a los ministerios nombrados en el v. 11: "para la perfección consumada de los santos, para la obra del ministerio, para la edificación del Cuerpo de Cristo" (29). Los ministros existen, pues, en la Iglesia,

(27) Cfr. H. SCHLIER, *Der Brief an die Epheser. Ein kommentar*, (Düsseldorf, 1957).

(28) 11. καὶ αὐτός ἔδωκεν τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφῆτας, τοὺς δὲ εὐαγγελιστάς, τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους, 12. πρὸς τὸν καταρτισμὸν τῶν ἁγίων εἰς ἔργον διακονίας, εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ.

(29) Así traduce el v. 12 la versión castellana de Nacar-Colunga (1966).

—según esta lectura del texto— para ejercer el ministerio total de la Iglesia: es decir el servicio a los santos —los fieles, los cristianos—, la edificación del cuerpo de Cristo. Los fieles —la comunidad— aparecen como receptores pasivos de la misión que desarrollan los portadores del ministerio: hay misión de la Jerarquía, pero no se ve la misión de toda la Iglesia. He aquí la vieja eclesiología jerarquizante introduciéndose en la traducción de un texto fundamental de la Escritura, a pesar de que las ediciones críticas del Nuevo Testamento dejan el texto en perfectas condiciones de ser entendido.

Tratemos ahora, de encontrar la finalidad del don de Cristo, haciendo una fiel traducción del verso que nos ocupa (30): la finalidad de los ministros es estructurar a los santos, conseguir el recto ordenamiento de los santos: *pròs tòn katartismòn tòn anguìon*, equiparlos, capacitarlos, organizarlos —todo esto significa la palabra original— para la obra del ministerio (*eis èrjon diakonias*), *eis oikodomèn tou sòmatos tou Xristou*: que tiene como fin la edificación del Cuerpo de Cristo (31).

La consecuencia más inmediata de esta lectura del texto es que “la obra del ministerio” aparece como *propia de la entera comunidad de los santos* y que la existencia del ministerio instituido se justifica en función de ese ministerio total: servirlo, como decía S. Agustín con expresión inequívoca: “Neque enim episcopi propter nos sumus, sed propter eos, quibus verbum et sacramentum dominicum ministramus” (Contra Cresconium, II, 13; PL 43, 474). Pero servirlo de una manera que sólo pueda lograrse porque ese ministerio es acción de Cristo a través de los ministros —apóstoles, etc.— consistente en “capacitar” a la Iglesia para la misión que ella —y los ministros dentro de ella— debe cumplir: la edificación del cuerpo de Cristo. La “obra del ministerio” aparece así como sustantiva; la acción de los ministros instituidos, aunque esencial e indispensable, como relativa a ese ministerio total.

(30) El texto está bien traducido en la versión del P. Leal (*La Sagrada Escritura. Texto y comentario* II, BAC 211, 707), aunque la carga teológica del texto no aparece en el comentario. También es correcta la versión francesa de la Biblia de Jerusalén, con un cierto equívoco, en cambio, la española. La trascendencia teológica del texto es puesta de manifiesto, entre los católicos, por Y. CONGAR, *Ministères et laïcat dans la théologie catholique romaine*, en “Ministère et laïcat” (Taizé, Presses de Taizé, 1964), 143 y por A. GANOCZY, *Ministère, épiscopat, primauté*, en “Istina” 14 (1969) 102; entre los protestantes: W. ROBINSON, *Completing the Reformation. The Doctrine of Priesthood of all Believers* (Lexington, USA, 1955) 21; H. KRAEMER, *A theology of the Laity* (London, Lutherworth Press, 1958) 127-28; P. BONARD, *Ministères et laïcat chez saint Paul*, en “Ministères et laïcat”, pp. 64-65.

(31) También pueden entenderse en aposición los dos miembros introducidos por *eis*: “para la obra del ministerio, para la edificación del Cuerpo de Cristo”. Es indiferente a nuestros efectos. Preferimos no obstante la concatenación de finalidades porque pone mejor de manifiesto la relatividad de la “obra del ministerio” (la misión) respecto al futuro definitivo: el Cuerpo de Cristo.



El Apóstol se declara a sí mismo y a sus colaboradores ministros de Cristo para el ministerio de la Iglesia de Cristo: los portadores del ministerio sirven a sus hermanos (la comunidad) para que éstos puedan servir a Dios y al mundo. La dinámica de este doble servicio escalonado es escatológica: la misión, la edificación del cuerpo de Cristo. Véase en este contexto la impresionante fuerza que adquiere el título de aquél que, por institución divina, preside y aúna todo el ministerio oficial eclesiástico: “Siervo de los siervos de Dios”. En este título se sintetiza toda la teología del ministerio y de su relación a la comunidad.

Si bien, como dijimos, la “obra del ministerio” es sustantiva respecto al ministerio instituido (es decir, este se da en función de aquella), no puede serlo en sentido último. Porque la misión y el ministerio de la Iglesia-comunidad son también relacionales o relativos: a Cristo, por una parte, y al mundo, por otra. En cuanto que es relativa a Cristo, la “obra del ministerio” lo es también respecto al ministerio instituido, ya que todo el ser de éste consiste en hacer sacramentalmente presente a Cristo en medio de los creyentes. En cuanto que es relativa al mundo, la “obra del ministerio” es sinónimo de la “misión”, en su más radical sentido, es decir, actividad encaminada a la edificación del cuerpo de Cristo, que comprende tanto la santificación de los fieles como la evangelización de toda la humanidad, “hasta que lleguemos todos a la unidad de la fe y del conocimiento del Hijo de Dios y seamos el hombre perfecto, que realiza la medida de la madurez propia del pleroma de Cristo”. Así dice el versículo 13 del pasaje que comentamos, señalando la dimensión universal y escatológica de la misión de la Iglesia y, en su seno, del ministerio.

Quiero hacer notar en este momento que el concepto de misión de la Iglesia, que corresponde al concepto “obra del ministerio” que venimos utilizando a partir del texto de Efesios, sólo es teológicamente fecundo cuando se lo emplea en radical analogía de contenido con la misión de Cristo, que es la que está gravitando en la teología paulina. A pesar del meritorio esfuerzo que significa el Decreto *Ad Gentes* en orden a una teología de la misión, ésta sigue contemplándose a veces como una “parte” de la actividad de la Iglesia y se contrapone, en el n. 6 del Decreto, a “otras” actividades de la Iglesia: la “pastoral” —actividad de la Iglesia “ad intra”— y la “ecuménica” —actividad de la Iglesia respecto a los cristianos separados—, quedando la “misión” como actividad de la Iglesia “ad extra” y casi sinónimo de “las misiones” en sentido sociológico o canónico. Estas divisiones pueden ser útiles, pero corren el riesgo de ocultar lo más decisivo: que esas tres actividades forman parte, en sentido estricto, de la misión única de la Iglesia total,

es decir, de la "obra del ministerio" dirigida a la edificación del Cuerpo de Cristo (32).

La "obra del ministerio" es relativa al mundo, decíamos, y en este sentido es también relativa a los fieles, que mientras peregrinamos estamos necesitados de gracia y de perdón: somos mundo. El más sencillo acto de caridad, la más humilde oración o el más pequeño cumplimiento del deber de un fiel corriente forman parte de la "misión" puesto que contribuyen a la edificación y misteriosa dilatación del Cuerpo de Cristo. Esto, en el terreno de la exégesis, lo ha comprendido —en cuanto al fondo, aunque no lo expresa conceptualmente—, por ejemplo, Schnackenburg, cuando explica el pasaje que comentamos, diciendo: "Así van de la mano crecimiento interno y externo, actividad misionera y trabajo de edificación interior, se condicionan y complementan mutuamente y su recíproca interconexión constituye la forma con que la Iglesia toma posesión del mundo para convertirlo a Dios" (33).

La teología del ministerio instituido y de la comunidad a partir del concepto de misión que hemos obtenido mediante el análisis de Eph 4, 11-13 aparece insinuada en el número 30 de *Lumen Gentium* cuando dice: "Sciunt (enim) Pastores se a Christo non esse institutos ut totam missionem salvificam Ecclesiae versus mundum in se solos suscipiant, sed preclarum munus suum esse ita pascere fideles eorumque ministraciones et carismata ita recognoscere, ut cuncti suo modo ad commune opus unanimiter cooperentur". Las palabras que anteceden significan —en el contexto en que nos movemos— la superación, al nivel del magisterio, de toda concepción clerical de la Iglesia y del ministerio instituido.

Aunque en el presente trabajo no nos planteamos el tema del ministerio en términos del sacerdocio (34), podemos ahora echar mano de un texto del Vaticano II, que tiene aquí su lugar específico: "Sacerdotium (autem) commune fidelium et sacerdotium ministeriale —comunidad y ministerio en la terminología hasta aho-

(32) Estas incoherencias en el Decreto *Ad Gentes* se explican, sobre todo, por la diversidad de finalidades a las que quería servir el documento. Cfr. S. PAVENTI, *Etapes de l'élaboration du texte*, en "Vatican II. L'activité missionnaire de l'Eglise" (Paris, Cerf, 1967) 149-181.

(33) R. SCHNACKENBURG, *Esencia y misterio de la Iglesia según el Nuevo Testamento*, en F. HOLBÖCK-TH. SARTORY, "El misterio de la Iglesia" I (Barcelona, Herder, 1966) 266.

(34) Como habrá podido observarse, a lo largo de nuestro estudio no hemos abordado temáticamente la naturaleza *sacerdotal* del ministerio en la Iglesia (ni del ministerio general de los fieles, ni del ministerio público instituido). Metodológicamente nos parece que debe abordarse en un segundo momento: sólo a partir de la teología de la misión se está en condiciones de poner de manifiesto la novedad del *sacerdocio* del Nuevo Testamento. Pero este tema nos lo reservamos para otra ocasión. En mi visión de las cosas el *iter* teológico viene señalado por la invitación a los Hebreos: "considerad al Apóstol (ἀπόστολον) y Sumo Sacerdote (ἀρχιερέα) de nuestra fe (ὁμολογίας)" (3, 1).

ra empleada—, licet essentia et non gradu tantum different, ad invicem tamen ordinantur” (LG, 10). Son, en efecto, relacionales. Uno y otro son necesarios para la misión de la Iglesia, si bien su mutua ordenación y relación tiene naturaleza diversa. El sacerdocio ministerial está de suyo finalísticamente ordenado al sacerdocio común, debe servirlo, *pròs tòn katartismòn*. Este, en cambio, no dice de suyo *servicio* al sacerdocio ministerial, sino relación de necesidad, necesita del servicio que presta al sacerdocio ministerial, porque sin él no es posible la “obra del ministerio”: el servicio a Dios y al mundo. Digamos para terminar, con la magnífica fórmula del Decreto *Apostolicam Actuositatem* (n. 3): “Est in Ecclesia diversitas ministerii sed unitas missionis”.

MINISTERIUM ET COMMUNITAS

Intendit articulus relationes inter “ministerium” et “communitatem” enucleare a doctrina de Ecclesia in Vaticano II tradita exordians.

Articulus indolem habet introductionis in theologiam de ministerio ecclesiastico, cum auctor aestimet studium illarum relationum esse viam ad naturam operationemque ministerii propriam in Ecclesia declarandam.

Oritur a theologia de missione, praesertim in Constitutione Lumen Gentium et in Decreto Ad Gentes expolita, quae Ecclesiam perhibet insertam processui missionum trinitariarum Filii et Spiritus.

In altero quoddam gressu exponitur difficultas quam textus S. Scripturae Conciliique documenta de subiecto huius missionis Ecclesiae inducunt: alia ex parte, communitas ut talis est subiectum missionis; aliunde, apostolorum successores missionis subiectum qualificatum dicuntur.

Corpus articuli difficultati obviam fit perhibens quodnam sit peculiare munus ministerii intra unam Ecclesiae missionem instituti. Auctor ab hac notione fundamentali exorditur, quod Christus semper Dominus est Ecclesiae et, in hoc sensu, haereticum foret loqui de quadam Christi successione: datur apostolorum successio, non vero successio Christi. Ministerium ecclesiasticum est servitium naturae sacramentalis et vicariae ad exercitium historice visibile salutaris dominii Christi super Ecclesiam, quod inde communitatem ditat ut haec implere missionem a Capite sibi commissam valeat.



His positis, pars postrema, proxime insequens doctrinam apud Eph. 4, 11-12, praeberere intendit statutum quoddam theologicum relationum inter ministerium et communitatem, quod in compendio sic se haberet: qui munere publico funguntur, non modo non possunt Ecclesiae missionem exhaustire, sed ipsorum muneris sensus est huic missioni inservire; agitur de ministerio quod —ut elementum integrans missionis— universam et unicam Ecclesiae missionem possibilem reddit.